

## TEORÍAS DE LA CULTURA

### Primera parte. Las paradojas de la cultura.

#### 1. Las paradojas de la cultura (Zygmunt Bauman).

##### 1.0. La retórica de las paradojas.

La cultura se genera como concepto como resultado de una *negación*.

“Originalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII se acuñó la idea de cultura para *separar* los logros humanos de los ‘duros y rápidos’ hechos de la naturaleza.” (Bauman [2002: 14]; el subrayado es mío)

Pero la cultura surge además como una *paradoja*. La paradoja no es sólo una negación. Tampoco es una contradicción entre dos términos. La paradoja es una oposición entre *dos términos que se afirman y rechazan recíprocamente*. La noción de cultura va a acompañada de paradojas toda vez que la negación sobre la que se levanta descubre una afirmación contraria e ineludible. Lo que afirma Bauman es que si la naturaleza está formada por hechos que no tienen que ver con el ser humano, la cultura es una producción del hombre que no es ya naturaleza, pues brota de su capacidad de crear. Ahora bien, con el tiempo la cultura se ha convertido también en una especie de hecho con el que el hombre tiene que lidiar como si fuera naturaleza. La cultura se presenta como algo que está ahí y que no se puede discutir ni modificar, como algo más de la naturaleza. La paradoja se podría formular por tanto de la siguiente manera: *la cultura que es el resultado de alejarse el hombre de la naturaleza termina convirtiéndose en otra naturaleza de la que el hombre no puede separarse*.

Como vamos a ver, esta paradoja se va a presentar de diversas maneras según cuál sea el aspecto con el que la cultura se afirme frente a la naturaleza.

#### 2. Primera paradoja: autonomía y dependencia (o la paradoja de la modernidad).

##### 2.1. El mundo moderno y sus transformaciones: la auto-conciencia del sujeto y la objetivación y tecnificación del mundo.

La noción de cultura va de la mano de la modernidad. La modernidad es la época de la auto-conciencia, cuando el hombre *toma conciencia de sí mismo*, o si se quiere, cuando *toma conciencia de su capacidad de distanciarse del mundo*. Esta conciencia presenta un doble cariz: por una parte el hombre se apercibe de sí mismo, pero esto sólo sucede porque, por otra parte, ya no está inmerso en la realidad, en el mundo. No importa que este mundo sea natural o sobrenatural, o social. El hombre gana un espacio sólito para sí que lo aleja o separa del mundo.

Para que el hombre logre esta conciencia ha tenido que suceder una experiencia negativa. En realidad, ambos hechos, *la emergencia de la conciencia positiva y la conciencia negativa van a ir de la mano*. La experiencia negativa consiste en un rechazo. Antes de la modernidad el mundo es algo que sobrepasa al hombre, sea como un pasado remanente (somos hijos de la Creación, o de la

Historia), sea como un destino trascendente (estamos marcados por la Providencia, o por la naturaleza), el mundo conlleva una experiencia alienante. El hombre está sobrepasado por el mundo, que percibe como algo ante lo que es impotente (nada se puede ante el origen y lo que ha hecho de nosotros o ante lo que el futuro ha preparado). Pues bien, con la modernidad el hombre rechaza esa experiencia y el mundo se convierte en *un mundo desencantado*:

“La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en los señores... El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia.” (Adorno/Horkheimer [1994: 59])

El hombre moderno es el producto de una conciencia negativa. La conciencia que resulta de la liberación de ese mundo irracional al que no se podía escapar. El hombre llega a sí mismo, alcanza la conciencia de sí mismo, cuando abandona el mundo y su irracionalidad. Por eso lo que descubre el hombre moderno es la auto-conciencia de la razón o del pensamiento. Descartes: *cogito ergo sum*.

Pero veamos mejor el momento negativo del desencantamiento. La modernidad es precedida por una *experiencia de la ruina* o de la crisis del mundo del medievo. Como recuerda Bauman (que cita la clásica monografía de Popkin), “La primera reacción al derrumbe de las antiguas certidumbres fue un *shock* de consternación”, el *escepticismo* (Bauman [1997: 124 y ss.]). En autores como Descartes o Montaigne se asiste a esta particular “cacofonía” (Bauman), que es el ruido que produce el derrumbe del mundo antiguo. Descartes abre el *Discurso del método* con una herramienta de demolición: la duda metódica. Dudaré de todo aquello que hasta ahora había creído verdadero y no pararé hasta dar con una certeza que no pueda ser removida de mi conciencia.

Una vez desencantado, el mundo se convierte en el lugar de una experiencia positiva. Con la aparición de la conciencia, el mundo se convierte en el escenario de las acciones y de las obras del hombre. El mundo se convierte en objeto para el hombre, en algo que está ahí y sobre el que puede intervenir. A la consternación ante el derrumbe, sigue la *euforia*. El mundo se convierte en un campo de pruebas en el que el hombre podrá ensayar todo aquello que sea capaz de pensar y de planificar. Esta intervención puede ser el conocimiento, pero también puede ser de carácter práctico. (1) El mundo se convierte en un objeto de conocimiento que el hombre domina gracias a la razón. El mundo es un objeto físico-matemático. Las cosas que pueblan el mundo son cuerpos inertes sometidos a juegos de fuerzas. Tanto los cuerpos como las fuerzas pueden ser conocidos matemáticamente: como magnitudes (realidades mensurables), p.e., la masa, el peso, la distancia, el intervalo de tiempo, etc. (2). El mundo se convierte en un artefacto, en algo que puede ser manipulado como una máquina. La gran metáfora que domina el inicio de la modernidad es la que contempla a la naturaleza como un mecanismo. Como dirá Foucault, con la modernidad el mundo se “da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tékhné*”.<sup>1</sup>

Pero lo más importante es que el mundo se abre. No expresa ni la continuidad con el pasado, no es el mundo de la tradición, ni la rigidez de una regulación incomprensible (destino/Providencia). *El mundo es la apertura de las expectativas*. El mundo se convierte en una representación a futuro del hombre.

“el mundo cada vez se parecía menos a Dios, es decir, cada vez era menos eterno, menos impermeable y menos intratable. En vez de ello, asumía una forma más y más humana, convirtiéndose, a “imagen del hombre”, en proteico, veleidoso y titilante, caprichoso y lleno de sorpresas” (Bauman [2002: 16]).

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel (2005), *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Madrid, Akal, p. 454.

## 2.2. La sociedad moderna se convierte en una nueva cárcel. La alianza cultura/civilización.

Cuando el mundo se convierte en un objeto cognoscible y manipulable también aparecen nuevas leyes. El espacio que parecía abierto se revela como un espacio cerrado y restrictivo. La experiencia de la expectativa abierta se traduce en la experiencia de una exigencia.

En su origen<sup>2</sup>, la palabra *civilisation* aparece vinculada a la *civilité*, que se refiere a la cortesía y los buenos modales. En 1780, sin embargo, el término ha adquirido una connotación ideológica inédita en su origen. Si la civilidad tenía que ver en principio con la *apariencia*, a finales del siglo XVIII apunta también a la *conciencia de la distinción* que supone tal apariencia. La civilidad se ha convertido en un término jerarquizador donde lo civilizado se opone a lo incivilizado. Pero el verbo *civiliser* guarda un vínculo conceptual con otro verbo, más antiguo, que es el de *policer*. “Éste se orientó desde el principio hacia la sociedad o el dominio político en su conjunto. Connotaba la idea de preservación del orden, la eliminación de la violencia de las relaciones humanas (o mejor, su mopolización al servicio de la ley respaldada por el estado) y la seguridad del espacio público, una esfera pública estrechamente controlada y mantenida dentro de las reglas bien definidas y fáciles de descifrar” (Bauman [1997: 132-133]). La civilización pretende dejar a un lado la naturaleza, que se asocia a todo aquello que está fuera del control del hombre. Aparece la idea de que la naturaleza es de por sí violenta y que sólo la civilización puede poner orden en las relaciones entre los hombres. La civilización es la que trae la seguridad y el orden, frente al peligro y al caos de la naturaleza.

Foucault, en el curso *Seguridad, territorio y población*, de 1978 [México, FCE], expone el desarrollo del concepto de Policía en el Estado moderno. En Francia (tomamos algunas notas de la clase de 29 de marzo), la policía se ocupa “del orden de todo lo que podía verse en la ciudad” [1978: 365-6]. Hay que distinguir al menos cuatro funciones que ejerce la policía. Primero, la “Oficina de la policía” propiamente dicha, se ocupará de “la instrucción de los niños y jóvenes. Será esa oficina la que deba velar por que los niños aprendan las primeras letras, y cuando se habla de las primeras letras, ..., se trata de todo lo necesario para desempeñar todas las funciones del reino: lo necesario, entonces, para ejercer una función en él” [1978: 366]. Segundo, junto a la Oficina de la policía está la Oficina de Caridad. “Y ésta se ocupará de los pobres, de los pobres sanos, desde luego, a quienes se dará trabajo o se obligará a tomarlo, [y] de los pobres enfermos e inválidos, a quienes se entregarán subvenciones. Esta Oficina de Caridad se hará cargo de la salud pública en tiempos de epidemia y contagio, pero también en todo momento. Se ocupará de los accidentes ... Por último, otra de las funciones de la Oficina de Caridad será prestar dinero a “los pequeños artesanos y los labriegos” que lo necesiten para el ejercicio de su oficio, a fin de ponerlos al abrigo “de las rapiñas de los usureros”” [367-8]. Tercero, habrá otra oficina ocupada de los comerciantes y que regulará los problemas de mercado, pero también los problemas de fabricación de los productos que van a circular. Cuarto, la “Oficina de la Propiedad, que se encargará de los bienes inmuebles: ... velar por la compra y la manera de comprar y vender los bienes raíces; vigilar el precio de esas ventas; mantener registro de las herencias; velar, para terminar, por las propiedades del rey y los caminos, los ríos, los edificios públicos, los bosques” [368].

El mundo se presenta ahora como el lugar en el que se van a desplegar “esfuerzos de control” (Bauman [1997: 122]). Control de la naturaleza, que es lo que se logra con una eficacia cada vez mayor gracias a la ciencia y la tecnología moderna, pero también control del estado en todas las instancias (educación, salud, comercio, etc.). La civilización es un modo de control del conjunto. Denota una “operación que debía llevarse a cabo en la red de relaciones interhumanas más que en los individuos tomados por separado”. La civilización asume varias funciones. Por una parte,

---

<sup>2</sup> Bauman [1997: 130] cita la obra de Lucien Febvre *et. al.*, *Civilization, le mot et l'idée*, de 1930. La edición original de esta obra se puede encontrar en <http://es.scribd.com/doc/8362207/Lucien-Febvre-Civilisation-Le-mot-et-l-idee-1929>.

constituye un ideal *educativo*. “Civilizar era embarcarse en un esfuerzo riguroso y constante por transformar al ser humano a través de la educación y la instrucción” (Bauman [1997: 133-4]). En segundo lugar, la civilización va unida a un nuevo orden social *real*. Mientras que concepto de *civilidad* o de *civismo*, con el que se asocia en un principio, termina asumiendo es aspecto superficial, vinculado a la apariencia y a las buenas maneras, la civilización asume la realidad de una sociedad atravesada por la ciencia y por los nuevos saberes del gobierno del estado, como la educación o la higiene. Pero lo que importa de la civilización es que su realidad y eficacia corre en paralelo a una exigencia restrictiva. En su origen, la civilización nunca ha dejado de *construir un orden*. *El ideal civilizatorio es explícitamente jerárquico* (Bauman, 135). La civilización constituye una suerte de *ingeniería social*, un diseño planificado del orden social y de las relaciones entre los individuos (en todos los órdenes, educativos, primero, y productivos y políticos, después).

La noción de cultura aparece vinculada a esta particular práctica de control civilizatorio. Como recuerda Bauman, “En un comienzo, “cultura” significaba la intención y práctica de la “jardinería” como método de gobernar la sociedad” [136]. Es sólo después, ya bien entrado el siglo XVIII, que adquiere el sentido de cultivo referido a la educación o instrucción, pero siempre unida a la civilización. La cultura es el *aspecto no procedimental* de la civilización. El aspecto vinculado al *conocimiento*. La civilización, en cambio, va a tener que ver con los *instrumentos y los medios* de organización y control de la realidad natural y social. Con el binomio cultura y civilización, termina Bauman, asistimos a la “nueva certidumbre” moderna, la de *la alianza del poder (civilización) y el conocimiento (cultura)*.

### **2.3. La primera paradoja de la cultura ... y su olvido. La cultura como resistencia a la civilización.**

La cultura es aquello que el hombre moderno es capaz de hacer. Es lo que le distancia de la naturaleza y lo que le permite domeñarla y ganar conciencia de sí. Pero la cultura así entendida contiene una “paradoja endémica” o un “doble filo” (Bauman [2002: 19]). La cultura es al tiempo *capacitadora y restrictiva* (*ídem*). La cultura es una “determinación autodeterminada” [20], que podría ser otra expresión de esta paradoja. Lo que Bauman quiere remarcar es que esta ambivalencia no es “un efecto accidental, un descuido metodológico o un error”. Se trata, antes bien, de una paradoja esencial o inherente a la idea misma de cultura y que se encuentra ya troquelada en su génesis, concretamente en este vínculo con la civilización de que hemos hablado ahora. *La cultura comprende un aspecto innovador y un aspecto conservador inalienables*. Esto es así toda vez que el hombre quiere separarse de la naturaleza, pero no le queda más remedio que constituir otra naturaleza (la naturaleza de los hábitos, como expuso Aristóteles), a la que se va a ver igualmente sometido, ahora ya como humano y no como animal.

“La ambivalencia nuclear del concepto de “cultura” refleja la ambivalencia de la idea de orden construido, la piedra angular de la existencia moderna. El orden levantado por el hombre es impensable sin la libertad humana para elegir, la capacidad humana para elevarse imaginativamente por encima de la realidad, para soportar y contestar sus presiones. Sin embargo, inseparable de la idea de un orden erigido por el hombre se halla el postulado según el cual la libertad debe desembocar al final en el establecimiento de una realidad que no requiera su ejercicio, es decir, la libertad se despliega y desarrolla al servicio de su propia anulación.” [Bauman 2002: 22]

Bauman señala que lo que se ha impuesto ha sido más bien el olvido de la paradoja. La paradoja se la visto ocultada por una oposición.

Como hemos visto, la cultura se ha pensado en relación a las facultades de conocimiento del hombre. Toda vez que la modernidad se caracteriza por la aparición de una ciencia nueva, con posibilidades también nuevas tanto para el conocimiento como para la manipulación de la naturaleza, la cultura también se va a asociar a la *capacidad creativa e inventiva del ser humano*. Esta capacidad, entendida en términos sociales, asume un papel de enfrentamiento y de cuestionamiento de las

normas sociales. De la misma manera que el hombre se resiste a la naturaleza y es capaz de hacerse con ella gracias a la ciencia y la técnica, ¿qué no podrá hacer con las normas y el control de la civilización? La cultura se presenta como “capacidad de resistirse a las normas y erigirse por encima de lo ordinario” [Bauman 2002: 26].

Aparece así la distinción entre *cultura subjetiva*, que asume el rol emancipador, y *cultura objetiva*, que recoge el peso de la civilización y los esfuerzos de control asociados a ella.

(a) *Cultura subjetiva*. La cultura puede ser considerada de modo idealista, u optimista, tanto da. El *idealismo de la cultura* entiende que la cultura aglutina el inconformismo y a la “irreverencia ante la tradición” [27]. La cultura es algo de las élites, que son las únicas que pueden cambiar. La sociedad que no está formada, la sociedad inculta, es la sociedad apegada a las supersticiones y que vive bajo el peso de la tradición (esto se aprecia claramente en el arte contemporáneo).

(b) *Cultura objetiva*. Por otra parte, se genera la noción de cultura “formada y aplicada en la antropología ortodoxa” con que comenzamos. La cultura se presenta como un sistema de normas sancionadas por la sociedad. Son normas convertidas en hábitos interiorizados que persisten por medio de la repetición, pero que se perciben como realidades. Las relaciones de parentesco en general (el matrimonio), las formas de gobierno (la monarquía), etc. Estamos ante el *materialismo de la cultura*. El materialismo de la cultura da la vuelta a la cultura subjetiva. Pues si el pensamiento de la cultura se gestó en oposición al de la naturaleza, la antropología lleva a cabo una “naturalización” del orden construido por el hombre. Una consecuencia por otra parte perfectamente lógica. Constituido el hombre en *objeto* de estudio por la etnología, lo que se descubre en la cultura humana es *otra forma de objetividad*. La cultura es *otra naturaleza* con su sistema de reglas propio.

### 3. Segunda paradoja: sistema y matriz (o la paradoja del colonialismo).

Una de las dificultades de la cultura está en el espacio. ¿Qué le sucede a la cultura cuando sale fuera de sí? Las respuestas que se han venido dando a esta pregunta oscilan entre dos “perspectivas” (Bauman). La que se da en llamar *concepción sistémica* de la cultura, que sostiene que la cultura está organizada de un modo fijo y cerrado, inmune a los cambios; y la *concepción matricial* de la cultura, que entiende que el sistema está abierto, que es una matriz que recoge y aglutina elementos nuevos, y que abriga por tanto la posibilidad de incorporar lo ajeno.

(1) En general hablamos de sistema para referirnos a una forma de orden tal que los elementos están relacionados internamente, de modo que la posición de unos está vinculada con la de los demás y no puede considerarse separadamente. En un sistema el orden del todo hace viable cada una de las partes, para las que esa *relación total es constitutiva*. Por eso es característico del sistema lo que Bauman llama “patrón de mantenimiento” [Bauman 2002: 34]. Como el todo del sistema está cerrado, *la relación es interna*, lo que quiere decir que ningún elemento puede subsistir fuera del sistema. Por lo mismo, en el caso contrario, para que pueda subsistir un elemento nuevo dentro del sistema el elemento tiene que conformarse o adecuarse al sistema.

Pensemos por ejemplo en el sistema cultural “España”. Para algunos España es una comunidad cultural asentada sobre ciertos principios como la religión católica, la lengua española, la historia, etc. La unidad que da fuerza a este sistema cerrado es la historia: todos los estados participan de una historia común con procesos de formación y de desarrollo compartidos en el tiempo (a los que pertenecerían también, incluso las guerras).

El problema desde esta perspectiva es qué hacer con la llegada de nuevas culturas o de elementos culturales de origen diversos. Es decir, qué hacer con la integración. Porque, ¿afecta este incremento al orden mismo del sistema? Como recuerda Bauman, la interpretación sistémica tiene a su base *la sociedad del Estado-nación*, que es la que históricamente hace las vedes de *todo cerrado* (hemos puesto el ejemplo de Europa, que está muy cuestionada últimamente, precisamente porque es la perspectiva de los sistemas nacionales la que se impone). También la antropología

cultural ha aportado una visión sistémica de la cultura, en este caso considerando el límite no tanto como una frontera que hay que defender, que es lo que sucede cuando se piensa desde el estado-nación, cuanto como una línea que hay que preservar de toda intromisión (como vimos en el ejemplo de los Tasaday. En el primer caso el sistema se piensa *contra* el afuera, en el segundo *al margen* de ese afuera. También implica una *idea de autoridad fuerte* que administra todo lo que queda dentro y mantiene el orden, al tiempo que separa y mantiene al sistema a salvo de lo que pueda venir de fuera. En este sentido, la idea de preservación del orden va de la mano de la tarea de evitar la desviación, o la intromisión (o interferencia), que podrían alterarlo.

Esta lectura de la cultura arroja dos paradojas. La paradoja de los universales culturales y la paradoja del colonialismo.

Una paradoja de esta pretensión sistemática está en los universales culturales. Porque, ¿no podrían descubrirse patrones de carácter universal? Pensemos que la antropología y la etnografía siempre han estado buscando esos universales. Los universales procedimentales, como las tecnologías, los universales simbólicos, como el lenguaje y la religión, los universales sociales o de parentesco, como el patriarcado o el tabú del incesto, etc., parecen ir en esta dirección. La antropología contemporánea ha sido por eso *estructuralista*. Una cultura es un conjunto de estructuras o patrones de relación, manipulación e interpretación con el entorno y consigo misma. Si esto es así, quizás deberíamos hablar de una sola cultura, la cultura humana, cuyas variaciones deberían ser consideradas siempre como menores, en nombre de ciertas constantes. Desde el derecho hay otro intento de reafirmar esta noción sistémica pero universal en los *derechos humanos*. Si atendemos a los mínimos en los que se cifra la humanidad: lengua, sexo, religión, pensamiento, etc., un sistema cultural debería ser el que cumpliera con la protección de todos esos mínimos, con independencia de las variaciones a las que toda cultura está expuesta cuando se eleva a nivel mundial, habiendo muchas lenguas, sexualidades diversas, religiones distintas, ideologías de todas clases, etc.

La otra paradoja de la pretensión sistémica es la paradoja del colonialismo. Los estados-nación tienen un devenir expansivo casi desde su formación. Esto se ha dado en llamar colonialismo. Pero, ¿qué hace el estado-nación cuando se hace con un nuevo territorio? Normalmente se dan fenómenos, casi inevitablemente, de mestizaje, pero el colonialismo es un hijo del estado-nación. Los nuevos territorios son conquistados primero pero luego son asimilados, lo que significa que el estado-nación que sea lleva consigo sus patrones culturales, a los que no renuncia. Esto puede tener varias derivas. (a) La étnica, con la aniquilación de las comunidades indígenas. La “madre patria” es también la madre biológica de sus hijos. El colonialismo es racista y genocida. (b) La deriva clasista, con la reproducción en la colonia de las estructuras sociales y productivas de la metrópoli. Cuando se trata de colonias de ultramar el clasismo incorpora rasgos étnicos. (c) La ideológica, con la imposición de la religión del estado-nación y la supresión de las religiones o ritos locales a los que se tacha de “supersticiones”.

(2) La interpretación en competencia con la sistémica, la concepción matricial de la cultura, entiende que la diferencia entre dentro /fuera no puede sostenerse de modo coherente y que hay que contemplar el límite como algo *permeable* y que no afecta a la propia naturaleza de la cultura. Los cambios en los elementos que componen una cultura no tienen que suprimir la cultura. Como recuerda Bauman más adelante [2002: 180], el sistema es en sí mismo rígido y no admite las variaciones. Es propio de la perspectiva sistémica buscar patrones que se repitan. En el caso de “España” los patrones de lengua, religión, devenir político —lo que en el caso de España plantea no pocas dificultades, dada su evolución discontinua: es un orden ¿monárquico?, ¿republicano?, ¿autocrático?

Para que el sistema pueda integrar nuevos casos, para que sea universal, el orden tiene que pensarse de un modo más flexible. Esto es lo que supone la idea de matriz. El devenir histórico que hace viable esta perspectiva es el de la superación de los estados-nación. Este devenir va a suponer la desaparición del sentido mismo de todo sistémico, en nuestro caso de cultura cerrada. Como señala Bauman, “nuestra experiencia actual [es la de] expresiones culturales a la deriva o de

la porosidad de los límites entre los estados-nación. En algunos casos, han sido los propios estados los que promueven el activamente el “multiculturalismo” y que ya no están interesados en privilegiar algún modelo concreto de cultura” [36]. Sin embargo, el abandono del cierre sistémico de la cultura no obedece simplemente a la motivación moral de querer incorporar al otro. La superación del concepto sistémico de cultura tiene que ver con el fenómeno de la *globalización*. *La globalización no es otra cosa que la permeabilización de los estado-nación y su disolución* en modelos no sólo más amplios sino también cambiantes. La perspectiva global introduce una distancia que supera y hace estallar las fronteras nacionales. Es una cierta interpretación de la distancia la que hace posible considerar el cierre que caracteriza a los sistemas, que no son nada más que la *preservación del aquí*. En cambio, la interpretación de la distancia desde el concepto matricial supone percibir la cultura como *la superación del aquí*.

Bauman recuerda la idea de Paul Virilio de que se está produciendo un “fin de la geografía” más que un “fin de la historia” (Fukuyama):

“Las distancias ya no cuentan como antes, al tiempo que la idea de fronteras geofísicas es cada vez más difícil de sostener en el “mundo real”. De repente, parece claro que la división de los continentes y del globo como un todo en enclaves más o menos circunscritos y autosuficientes estaba en función de las distancias, que adquirirían una imponente realidad gracias a lo primitivo del transporte y a la dureza de los costos exorbitantes del viaje (...) [*el espacio desaparece por la movilidad*] Entre los diversos factores técnicos de la movilidad, destaca el papel del transporte de la información, el tipo de comunicación que o implica movimiento de los cuerpos físicos o que lo hace de manera secundaria y marginal.” [Bauman 2002: 38 y 40]

La consecuencia más importante de esto es que la comunidad cambia. Es la transformación, señalada por Tönnies (Bauman lo cita en [40]), desde la comunidad como *Gemeinschaft*, unida por lazos fuertes y constituyente del estado-nación (la comunidad del “pueblo”, la “raza”, la “tierra”), a la comunidad como *Gesellschaft*, la corporación, unida por fines u objetivos comunes (la comunidad de la “sociedad anónima”, la “empresa”).

Sobre todo esto vendremos cuando pasemos al problema de la identidad y el territorio

### **Tercera paradoja: identidad y homogeneidad (o la paradoja de la ilustración).**

La dificultad que acabamos de apuntar recuerda que la cultura aparece vinculada al estado-nación, lo que parece abocarnos a una limitación de la demanda universalista. Debemos pensar que, además del colonialismo, la demanda universalista propia de la modernidad es la ilustración. La prelación de la razón frente al sentimiento supone poner en valor la universalidad de los argumentos o de las leyes frente a las limitaciones de los vínculos sensibles con la realidad, basados en las experiencias propias y en la memoria. Estas dos formas de pensar tienen su propia traducción política. El racionalismo y universalismo de la ilustración introduce el llamado *cosmopolitismo*, que es la idea de que lo deseable son los organismos supranacionales. La premisa de esta propuesta es que la reivindicación de lo particular frente a lo universal sólo puede conducir a la guerra, que es la aniquilación de toda sociedad. La supervivencia de las sociedades sólo podrá hacerse gracias a la conformación de organismos supranacionales con legislaciones también universales. Por el contrario, si se da más importancia a lo que se siente o se ha experimentado, la idea política se llamará *nacionalismo*, que reivindica lo propio y lo particular frente a lo que viene de otro lugar.

La historia de Europa es la historia de la coexistencia conflictiva entre estas dos perspectivas.

“el proyecto de la cultura nacional se concibió como un suplemento necesario de otra singularidad moderna: la universalidad de la ciudadanía. La comunidad nacional debía ser la otra cara de la re-

pública de iguales derechos y deberes, indiferente, en el bien de los ciudadanos, a las elecciones culturales que estos pudieran hacer.” [Bauman 2002: 72]

Lo que nos interesa de esta oposición es la figura que adopta de la contradicción entre identidad nacional y cultura cosmopolita. Frente a las nociones que sostiene todo nacionalismo, que buscan reafirmar una identidad tanto más fuerte como encerrada en límites, la cultura aparece como un mecanismo universalizador que está más allá de las diferencias. Esta oposición asume varias figuras.

[a] *Res nata-res facta*. La identidad *no* es algo que se plantee como problema siempre que la identidad resulte algo *natural*. La identidad aparece entonces vinculada con el parentesco y con el origen, y se supone que es algo que tienen todos aquellos que viven en un estado-nación por el hecho de haber nacido en él. La pertenencia es otra forma de expresar este automatismo, que tiene en la idea de *patria* su mejor expresión. El vínculo natural del parentesco constituye la *relación identitaria natural* por excelencia. La etnia es el sostén natural de la identidad. La deriva totalitaria de esta afirmación identitaria, el *Blut und Boden* (sangre y suelo) nacionalsocialista, viene con facilidad a la mente.

“¿Qué es *la patrie*?”, se preguntaba Barrès, y contestaba: “*La terre et les morts*”. Los dos constituyentes designados de *la patrie* tienen una cosa en común: no son objeto de elección, no se pueden elegir libremente. Antes de que se pueda contemplar la posibilidad de su elección, uno tiene que nacer y crecer en un suelo determinado y formando parte de la descendencia de toda una estirpe de antepasados. Uno se puede mudar, pero no puede llevarse consigo el territorio, ni puede hacer suyo el territorio de otro.” [Bauman 2002: 60]

La cultura aparece en la modernidad precisamente como el nombre para la posibilidad creadora de la condición humana frente a los hechos, sean los hechos de la providencia divina, sean los hechos de la naturaleza, que haría las veces de una providencia no-intencional. El hombre reivindica la historia como el relato en el que toma conciencia de sus propias obras y de sus acciones autónomas. La cultura no es “algo obvio y *dado*” sino “algo problemático, una *tared*” [51; subrayados en el original]. La cultura se opone así a la identidad.

“La identidad no merece pensamiento alguno cuando “pertenecer” resulta natural, cuando no requiere luchar por ello, ni ser ganado, reclamado o defendido, cuando se “pertenecer” simplemente siguiendo secuencias que parecen obvias gracias a la ausencia de competidores. Esa pertenencia que hace redundante cualquier preocupación acerca de la identidad sólo es posible, tal y como hemos visto antes, en un mundo confinado localmente, sólo si las “totalidades” a las que pertenece aun antes de pensar en ello y antes de hacer cualquier tipo de prueba quedan claramente definidas en todos sus aspectos ...” [Bauman 2002: 51-2]

Bauman recuerda la perspicacia de un Nietzsche que, ante la ascensión del nacionalismo en Europa a finales del siglo XIX, afirma:

“Lo que hoy en Europa se denomina una “nación” es más bien una *res facta* que *nata* (de hecho, algunas veces resulta desorientadoramente parecida a una *res ficta et picta*)” [ibídem: 52]

La paradoja no está en la oposición entre estos dos elementos. Lo problemático resulta del hecho de que la identidad no es sólo un modo de gestionar lo que somos, basado en la naturaleza y en el origen, etc. La identidad también es una necesidad, una demanda inalienable de todo ser humano. No seríamos quienes somos, no seríamos “yo”, a menos que podamos afirmarnos en alguna identidad. Por eso la idea de cultura que nace del cosmopolitismo no se opone tanto a la identidad como la identidad nacional y a sus parámetros. Toda cultura nueva produce también alguna forma de identidad. Y es aquí donde se encuentra la paradoja, ¿qué clase de iden-



tividad es esa que es construida y que, por tanto, podría cambiar en cualquier momento?, ¿cómo podemos entender que somos nada más que lo que hemos hecho de nosotros?, ¿qué pasará mañana si hacemos algo distinto? La paradoja no está en la oposición entre nacido y construido. *Lo paradójico es que buscamos por medio de la construcción algo que sólo nos podría dar la naturaleza, que es la identidad.*

Bauman cita a Stuart Hall [77], que hace una distinción entre dos concepciones de la identidad, a *naturalista* y la *discursiva*. La primera se hace sobre la base de un origen común o de algunas características compartidas con otra persona o grupo. La segunda, en cambio, supone una construcción, “un proceso que nunca se completa, siempre “en marcha”” [ibidem]. Los procesos de identificación modernos serían estos últimos, fragmentados, múltiples, discursivos, etc. Pero, por eso mismo, insatisfactorios.

[b] *Masa-ciudadanía*. En realidad, la cultura supone una reivindicación de la humanidad frente a la naturaleza. El hecho de que los nacionalismos hayan cifrado su identidad precisamente en la naturaleza, reivindicando el origen fáctico de la naturaleza, contraviene el propio sentido de la cultura en su origen moderno, que pretendía sostener justamente la diferencia entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo, el proyecto moderno siempre ha sido consciente de que el trabajo (o la tarea) de la cultura se ha hecho siempre contra la naturaleza y de que este trabajo podía malograrse.

En el texto matricial de la modernidad que es la *Contestación a la pregunta: “¿qué es la ilustración?”* de Kant encontramos la definición de ilustración como “la salida del hombre de autoculpable minoría de edad”. En esta definición Kant entiende que el hombre está sometido a la esclavitud de la naturaleza, que le hace débil, necesitado siempre de un señor o de un tutor (que haría en la vida civil las veces de los padres en la vida familiar). El único modo de abandonar este estado es la ilustración. Para ello el hombre tiene que asumir la cultura contra esa naturaleza. La cultura demanda dos cosas: coraje, pues el tener que comenzar a hacer cosas nuevas siempre arroja incertidumbre; hay que tener el valor de emprender nuevas tareas y nuevos proyectos. La cultura también demanda empuje y fuerza, pues siempre es más cómodo seguir como se estaba hasta ese momento. Es tan cómodo que otros piensen por mí o que lo que soy venga de algún lugar sin que yo tenga nada que hacer. Esto tiene una traducción política inevitable.

Por ejemplo, qué fácil es ser español por haber nacido en España. La etnia es la ciudad-natural. “Pueblo” es el nombre que se ha dado a esta comunidad natural en términos políticos. El nacionalismo habla siempre de pueblos para referirse a la comunidad política que nace de la naturaleza. La comunidad hecha con leyes que los hombres se dan a sí mismos suele recibir el nombre de “ciudadanía”. La ciudadanía es una comunidad hecha con las leyes que los ciudadanos tienen que pensar y que considerar todo el tiempo. Precisamente porque una sociedad cultural está sometida al cambio. Kant sabe que la naturaleza es cómoda, porque es inevitable. Abandonar la naturaleza suscita temores y supone esfuerzos inéditos. También cuando se trata de hacer una sociedad. El problema, la dificultad de la ilustración, es *cómo conseguir que el conjunto de los que viven como pueblo se conviertan en ciudadanía.*

Esta oposición y dificultad se ha planteado normalmente en otros términos. Concretamente el pueblo ha sido interpretado como *masa*, mientras que la ciudadanía, formada y con cultura, se ha pensado a sí misma como *élite*. El problema de la ilustración es el problema de la educación. El problema de *cómo conseguir que la masa se convierta en élite*. Pensemos que la universidad pública, o mejor, la universalización de la universidad pública no es sino el cumplimiento de este propósito.

Pero, ¿qué es la masa? Como recuerda Bauman [55-6], en la idea misma de masa está la idea de movimiento y de futilidad. El término inglés para masa, “mob”, deriva del latín *mobile vulgus*, que significa justamente muchedumbre en el sentido de conjunto indefinible y móvil, cambiante, o también veleidoso. Y la paradoja de la ilustración consiste justamente en esto: cómo

dirigir el movimiento de lo que en sí mismo no tiene orientación, lo que es un conjunto de fuerzas caóticas.

*La paradoja de la ilustración bien podría definirse como la paradoja de la educación de masas.*